



L'épreuve de la politique

Un islamisme au bord de la sécularisation

MOHAMED FADIL

« Un point de vue inédit sur l'islam politique soumis aux pressions de la modernité et de la démocratie qui contribuera à renouveler le regard sur l'islamisme contemporain. »

SOLANGE LEFEBVRE, titulaire de la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse de l'Université de Montréal.



Né du rejet de la modernité, l'islamisme n'a jamais pu résister à la tentation de s'approprier celle-ci. Ainsi, plusieurs mouvements islamistes ont cherché à s'organiser en partis politiques, qui ont tâché de réduire le contenu religieux de leurs statuts et de leurs programmes électoraux tout en mettant l'accent sur les aspects socioéconomiques. À la suite de toutes ces transformations a émergé la question du devenir de l'islamisme.

L'auteur de cet ouvrage pose l'hypothèse de la sécularisation de l'islamisme dans un contexte précis, celui du Maroc, en se limitant toutefois à une organisation constituée d'un groupe religieux, le Mouvement de l'unicité et de la réforme, et d'un parti politique, le Parti de la justice et du développement. Il relate une période clé de l'histoire de ce parti, soit entre de sa date d'instauration, en 1996, et celle de son accession au gouvernement marocain, en 2012, en essayant de comprendre l'influence du politique sur le religieux au sein de cette organisation voguant entre intransigeance et réformisme.

Mohamed Fadil est un sociologue maroco-canadien, professeur de sociologie à l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah à Fès et chercheur associé, entre autres, à la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse de l'Université de Montréal et de la Chaire de recherche sur l'islam contemporain en Afrique de l'Ouest à l'UQAM.

34,95 \$ • 28 €

Couverture : Zellige à la mausolée de Moulay Idriss II, à Fès au Maroc. Photo de l'auteur.

Formats numériques en accès libre
www.pum.umontreal.ca

ISBN 978-2-7606-4747-3



Mohamed Fadil

L'ÉPREUVE DE LA POLITIQUE
UN ISLAMISME AU BORD
DE LA SÉCULARISATION

Préface de Solange Lefebvre

Les Presses de l'Université de Montréal

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Titre : L'épreuve de la politique : un islamisme au bord de la sécularisation / Mohamed Fadil.
Nom : Fadil, Mohamed, auteur.

Description : Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20220029814 | Canadiana (livre numérique) 20220029822 | ISBN 9782760647473 | ISBN 9782760647480 (PDF) |

Vedettes-matière : RVM : Parti de la justice et du développement (Maroc) | RVM : Mouvement de l'unicité et de la réforme (Maroc) | RVM : Islam et laïcité—Maroc. | RVM : Islam et politique—Maroc. | RVM : Modernisme islamique—Maroc.

Classification : LCC JQ3949.A8 A33 2023 | CDD 324.264/082—dc23

Mise en pages : Folio infographie

Dépôt légal : 4^e trimestre 2023

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Les Presses de l'Université de Montréal, 2023

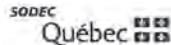
Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération des sciences humaines de concert avec le Prix d'auteurs pour l'édition savante, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de leur soutien financier le Fonds du livre du Canada, le Conseil des arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).



Financé par le gouvernement du Canada

| Canada



IMPRIMÉ AU CANADA

Systeme de translittération

Pour les noms propres et les titres d'ouvrages arabes, nous avons adopté le système proposé par la revue *Arabical*, qui assure une translittération très stricte de l'arabe en caractères latins. Dans ce système, chaque consonne arabe correspond à une lettre latine éventuellement assortie de signes diacritiques [ṭ pour le ط, ġ pour le غ, etc.]. La vocalisation [a, i, u] est notée selon les règles exposées ci-dessous. La graphie étant privilégiée, plutôt que la prononciation, les lettres solaires sont donc transcrites sans assimilation.

Translittération des consonnes

‘	ع	ā	ا
ġ	غ	b	ب
f	ف	t	ت
q	ق	ṭ	ث
k	ك	ġ	ج
l	ل	ḥ	ح
m	م	ḫ	خ
n	ن	d	د
h	ه	ḏ	ذ
w	و	r	ر
y	ي	z	ز
ā	ى	s	س

1. Nous nous référons particulièrement au guide préparé par la professeure Vanessa Van Renterghem, disponible sur le site de l'INALCO : http://www.inalco.fr/sites/default/files/asset/document/translitteration_arabica.pdf.

د	ء	š	ش
a / at	ة	ṣ	ص
.	ض		
.	ţ	ط	
.	z	ظ	

Translittération des voyelles et des diphtongues

Longues :	lā	ī	ū
Brèves :	ā.	ī.	ū
Diphtongues	aw	ay.	
Tanwīn	an	in	un (en exposant)

Note : Sauf indication contraire, toutes les traductions de l'arabe et de l'anglais au français sont du fait de l'auteur.

Préface

Solange Lefebvre

Mohamed Fadil a su saisir une extraordinaire occasion lorsqu'il fit le choix de son sujet au Maroc dans les années 2000. Ce chercheur remarquable suit à la trace, depuis une quinzaine d'années, les évolutions sociopolitiques et religieuses du contexte contemporain du Maroc, comblant plusieurs lacunes de la recherche portant sur l'islamisme politique et ses transformations. Il le fait à travers l'étude de la Chabiba, le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) et du Parti de la justice et du développement (PJD). Le chercheur aura non seulement procédé à des observations et des entrevues de fond avec leurs principaux leaders au sujet des débuts modestes de leur entreprise dans les années 1960, mais il aura aussi patiemment dépouillé dans le détail la documentation interne des groupes, les travaux et les mémoires des figures clés. Lors de ses études supérieures en études religieuses et en sociologie à l'Université de Montréal et à l'École pratique des hautes études à Paris, au tournant des années 2010, il poursuivit cette recherche avec la profondeur et l'agilité intellectuelles qui le caractérisent.

Lors de nos fréquents et passionnants échanges au sujet du contexte marocain, il discutait de l'étonnante évolution qu'avaient connue les groupes étudiés. Ses photographies personnelles les dévoilaient d'abord plutôt marginaux, affairés dans de modestes bureaux. Après leur fulgurante ascension au pouvoir, en 2012, voilà que d'autres photographies les montraient communiquant sur les plus prestigieuses tribunes politiques et médiatiques du pays, en costume-cravate. Ce livre se penche sur cette période de la montée en force du parti (1996-2012), depuis son instauration à sa prise de pouvoir.

Fadil analyse très bien les contradictions internes de ces mouvements islamistes lancés à la conquête du pouvoir. Ils croient au départ que l'Islam

politique a la capacité de produire un projet politique porteur et de s'inscrire d'une certaine manière dans un État de droit, mais se trouvent vite confrontés aux défis d'adapter leur utopie politiquement contradictoire. L'islamisme, au fond, contredit l'État de droit, mais se voit soumis à des processus de sécularisation multiples habilement analysés dans ce livre, afin d'occuper vraiment le pouvoir. Fadil poursuit le fil central de son étude, à savoir l'effet produit par le parti politique sur le groupe religieux dont il est issu. L'organisation islamiste oscillera entre intransigeance religieuse et sécularisation potentielle. Les islamistes se font en quelque sorte violence lorsqu'ils créent un parti politique à côté des autres partis. Certains groupes de ce type auront d'ailleurs refusé de le faire dans d'autres contextes. Les islamistes marocains auront pris la précaution de créer une antichambre du parti, le MUR qui est le lieu de la production discursive de l'utopie. Fadil présente bien cette ambivalence, cette naissance contrariée à la politique, et c'est là un point fort de son travail.

L'hypothèse de la sécularisation, poursuivie dans ce contexte, représente assurément une innovation théorique de premier plan. Lorsqu'il s'agit de tenter de comprendre le destin de l'islam politique, les chercheurs concluent en effet soit à l'échec soit au dépassement au profit d'une ère post-islamiste. De cette manière, on court-circuite les possibilités d'analyser finement ce qui se trouve en jeu dans la transformation elle-même. Fadil offre à cet égard un point de vue inédit sur l'islam politique soumis aux pressions de la modernité et de la démocratie, et contribuera à renouveler le regard sur l'islamisme contemporain.

Solange Lefebvre est titulaire de la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, cotulnaire de la Chaire France-Québec sur les enjeux contemporains de la liberté d'expression et directrice du Centre de recherche sur les religions et les spiritualités (CIRRES).

Introduction

Né du rejet de la modernité, l'islamisme n'aurait jamais pu résister à la tentation de s'approprier celle-ci. Certes, les pistes élaborées par les idéologues de la première génération visaient manifestement à instaurer un État islamique qui soit susceptible de bannir la société de la *ġāhiliya* (la barbarie antéislamique), d'établir celle de la *hākimiya* (la souveraineté d'Allah) et d'amener les musulmans à retrouver l'âge d'or de l'islam, celui que l'on projette généralement sur l'État de Médine du septième siècle. Pourtant, les choses ont beaucoup changé depuis. Un processus de négociation avec la modernité semble être entamé par de nouvelles générations d'idéologues islamistes visant, à divers degrés, l'alignement sur les normes propres à un État moderne fondé, entre autres, sur la démocratie, le multipartisme et la participation politique, ce que la génération des fondateurs rejetait farouchement.

Ce processus engendrera la réorganisation de bon nombre de mouvements islamistes dans des partis politiques qui s'efforcent de bannir tout qualificatif religieux, voire islamique, de leurs dénominations ainsi que de réduire le contenu religieux de leurs statuts et de leurs programmes électoraux en mettant l'accent sur le socioéconomique. Les dernières décennies ont même connu une expansion électorale considérable des représentants de cette fraction de l'islamisme que l'on appelle, à tort ou à raison, «l'islamisme modéré». Partout dans le monde musulman, cette famille de partis obtient des résultats remarquablement positifs chaque fois que l'un de ses membres participe à des élections qui offrent un minimum de transparence, ce qui est le cas, notamment, de celles que tiennent la Turquie, le Maroc, la Palestine, l'Égypte, etc. Les premières participations des islamistes à des élections

dans les pays du Printemps arabe, comme l'Égypte et la Tunisie², ont confirmé cette tendance. Par ailleurs, cette montée électorale de l'islamisme modéré s'est accompagnée d'une expansion spectaculaire, bien qu'instable, des organisations radicales, principalement de Daesh, tout particulièrement en Irak et en Syrie.

Sur le plan théorique, ce contexte a laissé émerger la question du devenir de l'islamisme sous l'effet de toutes ces transformations. Les principaux courants de réflexion, lorsqu'il s'agit de répondre à cette question, prédisent, depuis les années 1990, l'échec de l'islam politique et/ou le dépassement de son ère au profit d'une nouvelle que l'on a baptisée « le post-islamisme ». Ces courants émanent d'auteurs d'importance, tel Olivier Roy, qui a déclaré en 1992 l'échec de l'islam politique, et qui allait proposer, quelques années plus tard, le post-islamisme comme devenir de l'islamisme. Par ailleurs, cette réflexion à la lumière de ce même concept du post-islamisme connaîtra une grande envergure avec les travaux du politologue américano-iranien Asef Bayat.

Selon Olivier Roy, dont les écrits intègrent la perspective la plus originale et influente circulant en France à ce sujet³, l'échec des islamistes à réaliser leur objectif de fonder un État islamique constitue un indice concluant de l'échec de leur projet fondateur. L'islamisme sera dépassé, permettant ainsi l'émergence d'une nouvelle ère, celle du post-islamisme, durant laquelle les courants radicaux de l'islamisme seront isolés et ne disposeront plus que d'un mode d'action désespéré qui ne sera actif que dans des contextes caractérisés par la faillite politique (le cas de l'Afghanistan par exemple). Quant aux modérés, ils seront condamnés à une évolution vers des « mouvements islamo-nationalistes » pour lesquels le concept de la *oumma*⁴ ne constituera qu'un

2. Il importe de souligner que les premières participations politiques des mouvements islamistes remontent aux années 1960 et 1970, comme dans le cas des branches syrienne (sous la direction d'Issam Al-Attar), jordanienne (sous la direction d'Ishaq Al-Farhane) et irakienne (sous celle d'Abdelkarim Zidane) des Frères musulmans, de l'Union islamique au Soudan (sous la direction d'Hassan al-Tourabi), du Groupe Islamique au Pakistan (sous celle d'Abou Al-Ala Al-Maududi), etc. Par contre, ces participations ne traduisaient aucune tendance bien structurée de ces mouvements à opérer en tant que partis politiques reconnaissant les modes modernes de la pratique politique. Elles se déroulaient, dans certains cas, au sein d'autres partis politiques auxquels ces mouvements étaient alliés, de façon déclarée ou non. Dans d'autres cas, ces mouvements présentaient certains de leurs membres aux élections en tant que candidats sans appartenance partisane. Pour plus de détails, voir : Mustapha Mohamed At-Tahhane, *al-fikr al-ḥarakī bayna al-aṣāla wa al-iḥirāf* [La pensée activiste, entre authenticité et déviation], Kuwait City, *dār al-waṭā'iq*, 1984.

3. Cette tendance réclamant l'échec de l'islamisme séduira plus tard d'autres chercheurs du paysage académique français, dont Gilles Kepel, auteur de *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

4. Dans un texte consacré à ce concept, Mohamed-Chérif Ferjani explique que, même si « la plupart des versets emploient le terme de *'umma* dans un sens proche de celui de

«slogan à usage interne» (Roy, 1999, p. 12). C'est cette évolution qui entraînera la réorganisation des mouvements islamistes en partis politiques de nature sociodémocratique, qui, à force de lutter pour adapter leurs modes d'organisation et d'action à la sphère de leur influence politique, finiront par ne plus mériter leur appellation d'«islamistes».

Dans son fameux article, «The Coming of a Post-Islamist Society» (L'avènement d'une société post-islamiste) (1996), Asef Bayat voit dans le post-islamisme à la fois une condition et un projet. Il s'agit, d'un côté, d'une condition politique et sociale dans laquelle les sources fondamentales de la légitimité de l'islamisme deviennent secondaires, y compris chez les fervents adeptes des mouvements islamistes. Cela adviendra quand les islamistes, après une phase d'expérimentation, finiront par voir le nombre grandissant des anomalies et des insuffisances qui caractérisent leurs tentatives de convertir leur discours sur le plan institutionnel. En d'autres termes, comme l'explique Bayat, à un certain moment de son histoire et sous l'effet de ses propres contradictions internes et de la pression externe, l'islamisme se trouvera contraint de se réinventer. Or, cela a certainement un prix. La réinvention de l'islamisme lui coûtera d'importantes transformations en ce qui concerne ses modes de pensée et d'action, ses objectifs, en somme : son projet. De l'autre côté, le post-islamisme incarne, toujours selon Bayat, un projet se manifestant par une tentative consciente de reconceptualiser et de restructurer la logique et les modalités de fonctionnement de l'islamisme dans les domaines social, politique et intellectuel.

Force est de constater que ni Olivier Roy ni Asef Bayat n'ont envisagé une potentielle sécularisation de l'islamisme une fois que sera entamée l'ère du post-islamisme. Certes, Roy parle de l'émergence d'un certain espace de laïcité se caractérisant par une «indifférence ou tout simplement [une] non-pertinence à la norme islamique dans le champ politique» (Roy, 1999, p. 9) ; mais cet espace dont il parle relève plutôt de la société civile que du paysage islamiste. Bayat, pour sa part, insiste sur le fait que le projet du post-islamisme n'est ni anti-islamique, ni même laïc. Ce projet ne dépasserait pas,

“communauté”» et que «certains versets utilisent le mot *'umma* pour désigner la communauté des fidèles de Muhammad, il serait toutefois arbitraire d'assigner à ce terme le sens exclusif de communauté musulmane ou même de communauté confessionnelle en général». Tout d'abord, parce que «l'usage du pluriel *'umam* interdit une telle réduction» ; puis, «parce que son utilisation pour désigner “ceux qui ont cru et ceux qui ont refusé de croire”, ne permet pas les assimilations courantes par lesquelles la *'umma* devient synonyme de “communauté islamique universelle”» (Mohamed-Chérif Ferjani, «À propos de la notion de *'umma* (oumma) : les maux d'un mot», dans Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rézat (dir.), *Les mots de la nation*, Lyon, Les Presses universitaires de Lyon, 1996, p. 138).

dans la logique de cet auteur, l'effort effectué pour réconcilier l'islamisme avec quelques normes politiques modernes. L'objectif, selon lui, est de renverser les principes sous-jacents de l'islamisme en mettant plutôt l'accent sur les droits que sur les devoirs, sur la pluralité que sur l'autorité de la voix unique, sur l'historicité que sur les textes figés. Bref, un projet qui s'oriente plutôt vers l'avenir que vers le passé.

Pourtant, les indicateurs que présentent les tenants des thèses de l'échec de l'islamisme et du post-islamisme pourraient très bien suggérer l'hypothèse de la sécularisation d'une bonne partie des mouvements islamistes, en particulier de ceux qui ont adopté d'une manière ou d'une autre le mode d'organisation du parti politique⁵. Mais cela dépendra toutefois de la définition que l'on attribue au concept de sécularisation⁶. C'est d'ailleurs au cœur de ce chantier que s'aventurera l'étude proposée dans cet ouvrage. Ainsi, sans se ranger mécaniquement du côté des défenseurs de la thèse du post-islamisme ou de celle de l'échec de l'islamisme, à propos desquelles il convient d'apporter beaucoup de nuances, cet ouvrage propose d'examiner l'hypothèse de la sécularisation de l'islamisme dans un contexte précis, celui du Maroc, en se limitant toutefois à l'étude d'une organisation islamiste bicéphale se constituant à la fois d'un groupe religieux, le Mouvement de l'unicité et de la réforme (*ḥarakat al-tawḥīd wa al-iṣlāh*, MUR), et d'un parti politique, le Parti de la justice et du développement (*ḥizb al-'adāla wa al-tanmiya*, PJD), et ce, pendant une période clé de l'histoire de cette organisation notable du paysage islamiste marocain, soit de 1996 à 2012.

En 1969, Abdelkrim Moutiï⁷ fonda le Mouvement de la jeunesse islamique (*ḥarakat al-chabība al-islāmiya*), plus communément appelé « la Chabiba ». Si les premières années de ce mouvement se caractérisaient par

5. Nous présenterons, plus loin, une typologie des partis politiques islamistes qui démontre que l'adoption de la dénomination de « parti » chez un groupe islamiste ne signifie pas forcément que le groupe en question ait adopté ce que cette désignation implique dans la littérature politique moderne (exemple du Parti de la libération islamique).

6. Nous reviendrons plus en détail sur la sociologie critique de la sécularisation dans la deuxième partie de cet ouvrage.

7. Abdelkrim Moutiï est né le 25 novembre 1935 à Ben Ahmed (à 80 kilomètres à l'est de Casablanca). Sa formation, sous le régime colonial, conjugue enseignement religieux et moderne. Après que le Maroc ait obtenu l'indépendance, il a été instituteur, puis inspecteur de l'enseignement. Après un passage au sein du Parti de l'indépendance, nationaliste, et de l'Union nationale des forces populaires, située à gauche, Moutiï fonda, en 1969, le Mouvement de la Jeunesse islamique. Contraint à l'exil en 1975, Moutiï constitue désormais l'un des opposants les plus farouches du régime politique marocain. Pour plus de détails à propos de la Chabiba et de son fondateur, voir : Mohamed Fadil, *Le parrain et les héritiers. Une sociologie de l'islamisme au Maroc*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2022.

une cohabitation pacifique avec le pouvoir politique (1969-1975), où les deux parties se serraient les coudes face à l’envahissement des mouvements de gauche et d’extrême gauche des collèges et des campus universitaires⁸, cette entente cordiale fera rapidement long feu. La cohabitation pacifique entre le premier groupe islamiste marocain et le pouvoir se dégrada remarquablement à partir de 1975⁹. Le paysage politique résultant de la dispersion de la Chabiba favorisera l’émergence d’une structure qui se démarque clairement des pratiques adoptées jusqu’alors. L’Association du groupe islamique (*ġam’iyat al-ġamā’a al-islāmiya*, la Jamaâ), fondée en 1981 par des membres dissidents de la Chabiba, manifesterà son intention de sortir de la clandestinité, ainsi que de normaliser son existence et ses activités au sein du paysage politique.

L’orientation de ce clan vers l’action politique légitime à partir des années 1980 implique une mutation profonde en ce qui concerne les modes d’organisation d’une partie des héritiers de la Chabiba : elle traduit la tentative inédite de fonder un parti politique et incarne une inflexion dans les relations de l’islamisme naissant du Maroc avec le pouvoir politique, puisqu’elle passe par l’acceptation de la légitimité de la monarchie (une légitimité en partie religieuse), le respect du multipartisme, etc. Une telle métamorphose témoigne également de la formation d’une nouvelle génération d’idéologues islamistes, dont l’histoire personnelle est à l’image de l’histoire de l’islamisme marocain, jouxtant confrontation et intégration¹⁰.

8. Les relations de haine et d’hostilité entre les islamistes et les mouvements de gauche s’expliquent aisément du point de vue idéologique et historique (l’extrême opposition idéologique, l’oppression des islamistes par les régimes panarabistes de tendance de gauche, etc.). Cependant, la coïncidence de la naissance de la Chabiba avec, d’un côté, la formation des noyaux marxistes au Maroc et, de l’autre côté, la répression féroce de ces noyaux par le régime en place, en comparaison avec la tolérance remarquable vis-à-vis des acteurs islamistes démontrée durant la période 1969-1975, laisse émerger une thèse de conjonction d’intérêts momentanés entre le régime marocain et le premier groupe islamiste de ce pays.

9. Dans un climat très tendu entre les acteurs de la gauche et ceux de la Chabiba, Omar Benjelloun est assassiné le 18 décembre 1975 par deux jeunes que les autorités marocaines décriront comme des membres de la Chabiba. Les autorités accuseront ainsi le groupe, principalement Abdelkrim Moutî et son adjoint Ibrahim Kamal, d’être les commanditaires de cet assassinat et engageront une vague de poursuites contre les leaders et les partisans du groupe. Ainsi, la période de cohabitation pacifique entre la Chabiba et le régime est arrivée à son terme. Le parrain de l’islamisme marocain a fui le Maroc et s’est installé en Arabie saoudite ; son mouvement entrera dans une période de perturbations qui le mènera à sa fin.

10. La majorité des leaders actuels du PJD ont rejoint la Chabiba dans les années 1970 alors qu’ils étaient encore lycéens ou étudiants. Ils ont ainsi vécu les deux âges de cette mouvance : celui de la confrontation avec le régime (avant 1981) et celui de l’intégration politique au sein de ce même régime (depuis 1981). Leur parcours personnel suit cette mouvance.

Une quinzaine d'années plus tard, en 1996, cette tendance à la normalisation politique devient majoritaire au sein de l'islamisme marocain. Une grande partie des groupuscules issus de l'ère de la Chabiba se trouvera de nouveau réunie dans un nouveau mouvement islamiste, le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR), et, peu de temps plus tard, dans un parti politique, le Parti de la justice et du développement (PJD)¹¹. Après plusieurs participations électorales, le parti islamiste naissant arrive au pouvoir au Maroc à la suite de sa victoire aux élections du 25 novembre 2011, qui se sont déroulées dans le contexte du Printemps arabe (gouvernement d'Abdelilah Benkirane [2012-2017]). Cinq ans plus tard, les islamistes du PJD renforcent leur victoire électorale de 2011 et obtiennent leur deuxième mandat (gouvernement de Saad Dine El Otmani [2017-2021]). Or, en septembre 2021, le parti subit une défaite électorale écrasante, qui a largement redimensionné sa présence au sein du paysage politique marocain et qui risque de réorienter son devenir.

Cet ouvrage porte donc sur une période clé de l'histoire du PJD-MUR, soit de 1996 à 2012. Les deux dates cernant cette période représentent des moments tournants de l'histoire de cette mouvance islamiste et de celle de l'islamisme marocain dans sa totalité. L'année 1996 correspond à la date de la naissance officielle du parti¹² à la suite d'un long processus de négociations intellectuelles et organisationnelles qui se sont déroulées dans des circonstances très particulières. L'année 2012 correspond, quant à elle, à l'apogée de l'expérience partisane de cette organisation islamiste. Ainsi, après 15 ans d'existence en tant que parti politique, comptant quatre participations électorales (1997, 2003, 2008, 2011) et trois mandats parlementaires passés globalement dans le camp de l'opposition, le PJD remporte les élections du 25 novembre 2011 et accède au gouvernement du Maroc (2012)¹³, inaugurant

11. Pour plus de détails, voir : Mohamed Fadil, « Du mouvement au parti : la trajectoire mouvementée de la mouvance islamiste marocaine ». *Bulletin de l'Observatoire international du religieux* N°17 [en ligne], mars 2018. <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin-du-mouvement-au-parti-la-trajectoire-mouvementee-de-la-mouvance-islamiste-marocaine/>

12. Il importe de mentionner que ces islamistes ont accédé à la vie politique légaliste, en 1996, grâce à un parti politique déjà existant, soit le Mouvement populaire constitutionnel et démocratique (MPCD), chapeauté par Abdelkrim Khatib, et qu'il faudra attendre deux ans pour que ce parti soit rebaptisé Parti de la justice et du développement (PJD).

13. Bien que les élections remportées par le PJD se soient déroulées le 25 novembre 2011 et que son chef Abdelilah Benkirane ait été nommé, de la part du roi, chef du nouveau gouvernement seulement 4 jours après (le 29 novembre), les négociations pour former la coalition gouvernementale prendront 35 jours. Le gouvernement en question ne sera formé officiellement que le 3 janvier 2012. Nous adoptons ici la date de la formation réelle du gouvernement de Benkirane (2012).

ainsi un nouveau chapitre de l'histoire de l'islamisme de ce pays, celui du gouvernement.

Cette délimitation de l'objet de recherche et de son cadre temporel circonscrit un contexte pertinent pour tester l'hypothèse émergente de la sécularisation de l'islamisme, sans toutefois tomber dans le piège de la généralisation. Il importe, dans cette optique, de rappeler que l'objectif de cet ouvrage se borne à l'étude de l'influence du parti politique sur les modes de pensée et d'action de la mouvance islamiste à l'aune de l'hypothèse de la sécularisation. C'est bel et bien pour cette raison que nous avons choisi de limiter le corpus de la recherche ainsi que l'analyse envisagée à la date de la formation du premier gouvernement du PJD (3 janvier 2012) où s'est ouvert un autre chapitre dans l'histoire de cette mouvance : celui du gouvernement. Ce nouveau chapitre aura, en fait, ses propres contextes et contraintes, et produira donc ses propres façons de penser et d'agir au sein de l'organisation étudiée. Il mérite, par conséquent, qu'on lui consacre une étude indépendante¹⁴.

Rappelons que l'échec des tentatives visant à fonder un parti politique indépendant dans les années 1980 et 1990 amena ces islamistes à essayer de pénétrer dans le paysage politique marocain par l'intermédiaire d'un acteur politique accepté par le régime politique. La figure emblématique de Abdelkrim Khatib devint ainsi leur parrain et celui de leur organisation de l'époque auprès du pouvoir ou, en quelque sorte, leur cheval de Troie. Pourtant, l'entente entre ce dernier et les islamistes en question ne constituait pas une fusion. Le parti de Khatib, le Mouvement populaire constitutionnel et démocratique (MPCD), accueille ceux-ci en tant que membres plutôt qu'organisation. Il ne s'agissait donc pas d'un groupe religieux qui s'est transformé en un parti politique, mais bel et bien d'un groupe politico-religieux qui a investi une partie de ses ressources organisationnelles et humaines dans le domaine du politique, tout en maintenant son organisation mère, le Mouvement de l'unicité et de la réforme. Cela entraînera la formation d'une structure bicéphale constituée d'un mouvement religieux œuvrant, théoriquement du moins, dans le domaine de la *da'wa* (la prédication religieuse) et d'un parti politique destiné, théoriquement également, à la représentation du projet politique du mouvement dans un contexte multipartiste.

14. Cette délimitation stricte concerne principalement la recherche de terrain effectuée autour du PJD-MUR (1996-2012). Les perspectives théoriques de la recherche pourraient, au besoin, ne pas en tenir compte.

Plus tard, la gestion des liens unissant le parti, le PJD, à son groupe religieux, le MUR, ainsi que les répercussions de ces liens sur l'identité idéologique et le champ d'action de chacune de ces deux organisations seront à l'origine d'une nouvelle série de questions. Celles-ci allaient accompagner la présence du PJD au sein de la sphère politique marocaine et contribuer à la production d'un nouvel arsenal de réponses idéologiques et organisationnelles visant à y faire face. Ces questions et réponses, qui se rejoignent autour du devenir de l'islamisme, présentent un cadre pertinent à l'hypothèse de la sécularisation de l'islamisme examinée dans cet ouvrage.

Privilégiant une approche interdisciplinaire qui combine sociologie des religions et sociologie politique à d'autres disciplines telles que la théologie, l'histoire et les sciences politiques, nous analyserons, d'une part, les liens perdurant entre le PJD et son groupe religieux, le MUR et, d'autre part, le parcours politique du PJD (congrès, participations électorales et réactions dans différents contextes) durant la période 1996-2012. Nous examinerons également les prises de position de ces deux organisations à l'égard des enjeux primordiaux concernant la sécularisation, à savoir la question de la gestion de la relation entre le politique et le religieux et celle de l'État islamique. Ces questions représentent, en effet, des indicateurs indispensables à un traitement minutieux de l'hypothèse avancée dans cette étude, à savoir la sécularisation d'un groupe religieux sous l'effet d'un passage massif au politique par le truchement d'une réorganisation d'une bonne partie de ses ressources humaines, intellectuelles et organisationnelles au sein d'un parti.

Le corpus d'analyse de l'étude est constitué de données de première main que nous avons collectées sur le terrain. Lors de plusieurs séjours de recherche au Maroc, nous avons, en fait, rencontré et interviewé des acteurs parmi les plus influents de l'histoire de ce courant islamiste (le PJD-MUR)¹⁵

15. En ce qui concerne les entretiens réalisés, c'est la technique de l'entretien semi-directif qui a été adoptée. Une technique qui consiste à donner, le plus possible, la parole aux interviewés, en maintenant toutefois un niveau raisonnable d'intervention et d'orientation afin d'obtenir de plus amples informations et donc le maximum d'éléments de réponses aux questions, et de circonscrire ces réponses à la problématique ciblée par la recherche. En optant pour ce type d'entretien, « le chercheur amène le répondant à communiquer des informations nombreuses, détaillées et de qualité sur le sujet lié à la recherche, en l'influençant très peu, et donc avec des garanties d'absence de biais qui vont dans le sens d'une bonne scientificité » (Patrice Roussel et Frédéric Wacheux (dir), *Management des ressources humaines, Méthodes de recherche en sciences humaines et sociales*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2005, p. 102). L'objectif consiste ainsi à obtenir des entretiens riches en informations, mais bien cadrés dans les limites prédéfinies du projet de recherche. Par conséquent, ce type d'entretien, bien qu'il « [paraisse] être conduit comme une conversation », nécessite « beaucoup de rigueur et un travail très exigeant » (*ibid.*) du côté du chercheur.

et colligé de documents couvrant la trajectoire de cette organisation, principalement durant sa période d'action en tant que parti politique, laquelle remonte à 1996. Ces séjours de recherche au Maroc nous ont également permis de rassembler une grande partie des écrits produits par les leaders et idéologues de cette organisation islamiste, de même que certains éléments intéressants de leurs biographies personnelles, intellectuelles et militantes¹⁶. Reste à mentionner que le corpus de cette recherche est presque totalement en arabe. Qu'il s'agisse des entretiens réalisés ou de la documentation collectée, les éléments réunis au cours de cette recherche ont fait l'objet d'une traduction méticuleuse qui a permis le transfert d'une connaissance précieuse au sujet de l'islamisme marocain de la langue arabe vers la langue française ; cela constitue, en soi, un enrichissement des ressources disponibles en français à ce sujet et assure aux chercheurs non arabophones l'accès à une connaissance qui demeurait jusqu'alors inaccessible en raison de l'obstacle linguistique.

En plus de disposer d'une bonne matière documentaire renfermant principalement des entretiens effectués auprès des leaders et idéologues du PJD-MUR, de leurs écrits et des documents des deux volets de cette organisation, nous nous référons à une importante littérature théorique. Celle-ci couvre, entre autres, les registres classique et contemporain de la sociologie des religions et de la sociologie politique en général et de la théorie de la sécularisation en particulier. Cette littérature s'étend à des registres interdisciplinaires (théologie, histoire, sciences politiques...) traitant de la question de l'État islamique, de la gestion du lien entre le politique et le religieux au sein de l'islam, de l'histoire et de la sociologie des islamistes, de même que de leurs partis politiques, sans oublier, bien entendu, les cadres théoriques les plus importants produits en réponse à la question du devenir de l'islamisme (l'échec de l'islamisme et le post-islamisme).

16. Pour examiner ce corpus, cette étude adopte la méthode de l'analyse de contenu, qui repose sur trois étapes complémentaires, à savoir la préanalyse, l'exploitation du matériau et le traitement de résultats (Philippe Wanlin, « *L'analyse de données comme méthode d'analyse qualitative d'entretiens : une comparaison entre les traitements manuels et l'utilisation de logiciels* », *Recherche qualitative*, Hors-série, n° 2007, p. 245). Il s'agit là de « prendre appui sur les éléments mis à jour par la catégorisation pour fonder une lecture à la fois originale et objective du corpus étudié » (*ibid.*). L'objectif est, d'une part, d'évaluer la fécondité du dispositif et, de l'autre, les hypothèses de la recherche.

PREMIÈRE PARTIE

**ÊTRE ISLAMISTE
ET ACTEUR POLITIQUE MODERNE**

CHAPITRE 1

Les islamistes et leurs partis politiques

L'un des plus importants aspects d'un long cheminement de négociation entre l'islamisme et la modernité politique est la réorganisation d'un ensemble de mouvements islamistes en des instances politiques auxquelles on attribue, à tort ou à raison, l'appellation de « partis politiques »¹. Pour explorer cette question, nous empruntons ici une approche sociohistorique nourrie par deux hypothèses. Premièrement, l'adoption du « parti politique » comme mode d'organisation ne représenterait pas une tendance récente au sein du paysage politique islamiste. On serait bien tenté de situer ce fait dans le contexte politique caractéristique de la période allant de la fin des années 1990 au début des années 2000, marqué par la vague des partis de la justice et du développement qui traversait le monde musulman, du Maroc jusqu'en Malaisie en passant par la Turquie. Pourtant, l'histoire de l'interférence entre le politique et le religieux un peu partout dans le monde musulman révèle que l'élaboration de partis politiques autour de réclamations religieuses, voire islamiques, remonte au début du xx^e siècle, soit au cours de l'histoire tardive de l'Empire ottoman et, plus tard, lors des transformations politiques des pays à forte concentration chiite (principalement l'Irak et le Liban). Deuxièmement, une bonne partie des mouvements du paysage islamiste,

1. Quelques fragments de cette partie font partie d'un chapitre d'un ouvrage déjà publié : Mohamed Fadil, « Quand les islamistes fondent des partis politiques », dans Mounia Ait Kabboura, Mohamed Fadil et al. (dir.), *Allah et la Polis. Quel islam pour quelle identité ?*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2021. Nous les reprendrons ici pour asseoir le cadre théorique et épistémologique de cet ouvrage.

bien que de différentes façons, aurait mal interprété la mission, la fonction et l'horizon d'un parti politique au sein d'une sphère politique multipartiste. On y trouve ainsi des modes d'action qui dépassent de loin ce que proposent à cet égard les sciences politiques modernes, selon lesquelles le rôle du parti est de contribuer à l'encadrement politique des citoyens et de concevoir et défendre un programme politique déterminé dans l'espace et le temps en présentant des représentants aux élections.

Les éléments tirés de l'examen sociohistorique d'un ensemble hétéroclite d'organisations politiques islamistes affichant, d'une manière ou d'une autre, la bannière du parti politique nous a permis de construire une typologie constituée de cinq familles, chacune d'entre elles opérant à partir d'un slogan et d'un objectif propres, et donc de cinq expériences distinctes à savoir : 1) l'expérience des partis turcs issus du contexte de la chute de l'Empire ottoman ; 2) l'expérience du Parti de la libération islamique (*hizb al-tahrīr al-islāmī*), lequel incarne une école de pensée et un courant à part au sein de l'islamisme sunnite ; 3) l'expérience des partis islamistes chiïtes, qui ont toujours joué des rôles déterminants dans la vie politique de quelques pays du monde arabe à forte concentration chiïte, principalement le Parti de la prédication en Irak (*hizb al-da'wa*) et le Parti de Dieu (*hizb al-lāh*) au Liban ; 4) l'expérience de la vague des partis salafistes post-Printemps arabe, dont le modèle le plus médiatisé est le Parti de la lumière en Égypte (*hizb al-nūr*), et, finalement, 5) l'expérience de la vague des partis de la justice et du développement, dont l'icône est l'AKP turc. C'est en explorant les caractéristiques de chacune de ces cinq familles et de leur expérience qu'émergeront des arguments pour confirmer les deux hypothèses avancées.

Les partis islamistes turcs : gérer l'héritage du califat

Un constat s'impose lorsqu'on aborde l'Empire ottoman : l'islam n'était pas seulement l'affaire de l'État, il était l'affaire de tous. Ainsi, explique le chercheur turc Mehmet Ali Ağaoğullari dans sa thèse de doctorat consacrée à la place de l'islam dans la vie politique turque, « le fait que l'islam composait à lui tout seul le système idéologique et le système des valeurs de l'Empire obligeait tout discours politique à utiliser le langage religieux ». Par conséquent, « tous les conflits politiques revêtaient un aspect religieux. L'idéologie religieuse formait un lieu privilégié de luttes permanentes. Chacune des forces politiques qui s'y affrontaient cherchait à monopoliser le pouvoir symbolique ou, du moins, à s'en servir de la façon la plus avan-

tageuse pour elle» (Ağaoğullari, 1979, p. 22). En d'autres mots, la Turquie du début du xx^e siècle représentait un cadre propice à la formation des premières organisations politiques se servant du religieux dans le champ politique, car deux contextes historico-politiques étroitement liés y convergeaient. Le premier concerne l'opposition à l'absolutisme de l'Empire. Le deuxième, quant à lui, renvoie aux tentatives de réislamisation de la Turquie, qui se sont produites en réponse aux politiques de laïcisation massive menées par le régime d'Atatürk. En ce qui concerne le premier contexte, l'opposition à la politique autoritaire du sultan ottoman se déroulait, elle aussi, dans le champ religieux. Nous y distinguons deux tendances et, par-delà celles-ci, deux courants intellectuels et politiques, à savoir celui des Jeunes-Ottomans et celui des Jeunes-Turcs.

Bien que les Jeunes-Ottomans «[aient cru] trouver le remède pour l'homme malade, l'Empire ottoman, dans les institutions libérales de l'Europe» (Ağaoğullari, 1979 p. 29) et que leurs idéologies «[aient été] directement influencées par des idées politiques libérales du 18^e siècle et de la Révolution française», le milieu intellectuel de ce courant semble être peu nuancé. En effet, «les idées importées d'Occident furent interprétées d'après l'islam et incorporées dans le cadre de l'idéologie religieuse». Namik Kemal, le théoricien de ce courant politique turc de la fin du xix^e siècle, «découvrait sans trop de difficultés les principes de “lois naturelles” et de “contrat social” dans la charia» (*ibid.*). Plus encore, le régime réclamé par les Jeunes-Ottomans «ne touchait pas aux pouvoirs conférés au sultan par les lois islamiques» (*ibid.*). Les Jeunes-Ottomans cherchaient à «conserver intacte l'influence de l'islam dans le domaine culturel et moral de la société ottomane et ils souhaitaient imiter uniquement les “bons côtés” de la civilisation occidentale, c'est-à-dire les institutions politiques, la technologie, le système économique, etc.» (*ibid.*). On n'était donc pas bien loin de la devise de l'école réformiste musulmane qui se développait dans l'Égypte de l'époque. Mohamed Abdou ne disait-il pas : «Les sciences... oui, mais dans le respect de la charia!» (*ibid.*)?

À l'autre bout du spectre politique, on trouvait les Jeunes-Turcs. Les aspirations de ce courant puisaient, écrit Pierre-Jean Luizard dans *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, «leurs références dans une vision laïque de l'histoire, inspirée du positivisme d'Auguste Comte et de la franc-maçonnerie européenne (bien implantée dans les Balkans et à Salonique)» (Luizard, 2005, p. 62). Effectivement, ce groupe se distinguait très nettement des Jeunes-Ottomans lorsqu'il s'agissait de prendre position quant à l'interprétation de

l'islam et à sa présence au sein de la vie politique turque. Les Jeunes-Turcs « n'avaient aucun projet de réconcilier la science avec la tradition musulmane [...] leur but non avoué était de remplacer la religion par la science ». L'alliance des Jeunes-Turcs avec les militaires donnera naissance à une organisation politique importante dans l'histoire turque du début du xx^e siècle : le Comité Union et Progrès (CUP). En 1908, ce groupe restaura ainsi la Constitution. Pourtant, « la révolution de 1908 mettait fin à l'absolutisme hamidien, mais pas aux conflits entre les défenseurs de l'État religieux et ceux du modèle occidental » (*ibid.*, p. 60-61). En effet, « la revendication commune d'une citoyenneté ottomane posait la question de la forme de l'État ottoman constitutionnel » (*ibid.*, p. 62) et confrontait le nationalisme turc à un libéralisme ottoman. Les conséquences de ces conflits ne tarderont pas à se manifester. Les Jeunes-Turcs se divisèrent en plusieurs tendances. La place du religieux au sein de la Turquie de l'avenir fut le moteur principal du différend. « L'islam n'était-il pas la religion officielle de l'Empire, conformément à l'article 11 de la Constitution, qui stipulait que "la religion de l'État ottoman est l'islam" ? » (*ibid.*, p. 63).

Si les réformistes musulmans et les positivistes avaient momentanément collaboré dans le camp de l'opposition à l'absolutisme du sultan, les différends entre les deux factions arrivèrent rapidement à un point de non-retour. Dès lors, la Turquie verra se former bon nombre de mouvements ou de partis politiques dont l'objectif affiché sera la réislamisation du pays. Un des moments les plus retentissants de cette vague de réislamisation fut le coup d'État tenté contre le régime des Jeunes-Turcs en 1909. En marge de ce putsch « islamique », « ulémas, soufis et militaires envahirent les rues au cri de "Nous voulons la sharî'a !" » (Luizard, 2005, p. 63). Ce régime réussit à mater la révolution, mais non sans en payer le prix. La tendance à la réislamisation fera désormais partie intégrante du paysage politique turc.

À cet égard, Pierre-Jean Luizard fait un constat d'une grande importance pour notre essai, puisqu'il cherche à localiser les premiers partis politiques islamiques formés au sein de l'histoire moderne de la Turquie. Il confirme, en ce qui concerne la période tardive de l'Empire ottoman, que « contrairement à la version de l'historiographie kémaliste, il ne s'agissait pas de partisans d'un retour à l'absolutisme d'Abdülhamid. Ces islamistes étaient fidèles à la Constitution, mais ils ne la concevaient pas sans la sharî'a » (*ibid.*). Il s'agissait, en fait, d'un mouvement de réislamisation distinct du régime du califat ottoman. Les acteurs de ce courant « devinrent des lecteurs assidus de Muhammad Abduh (m. 1905), le héraut du réformisme musulman